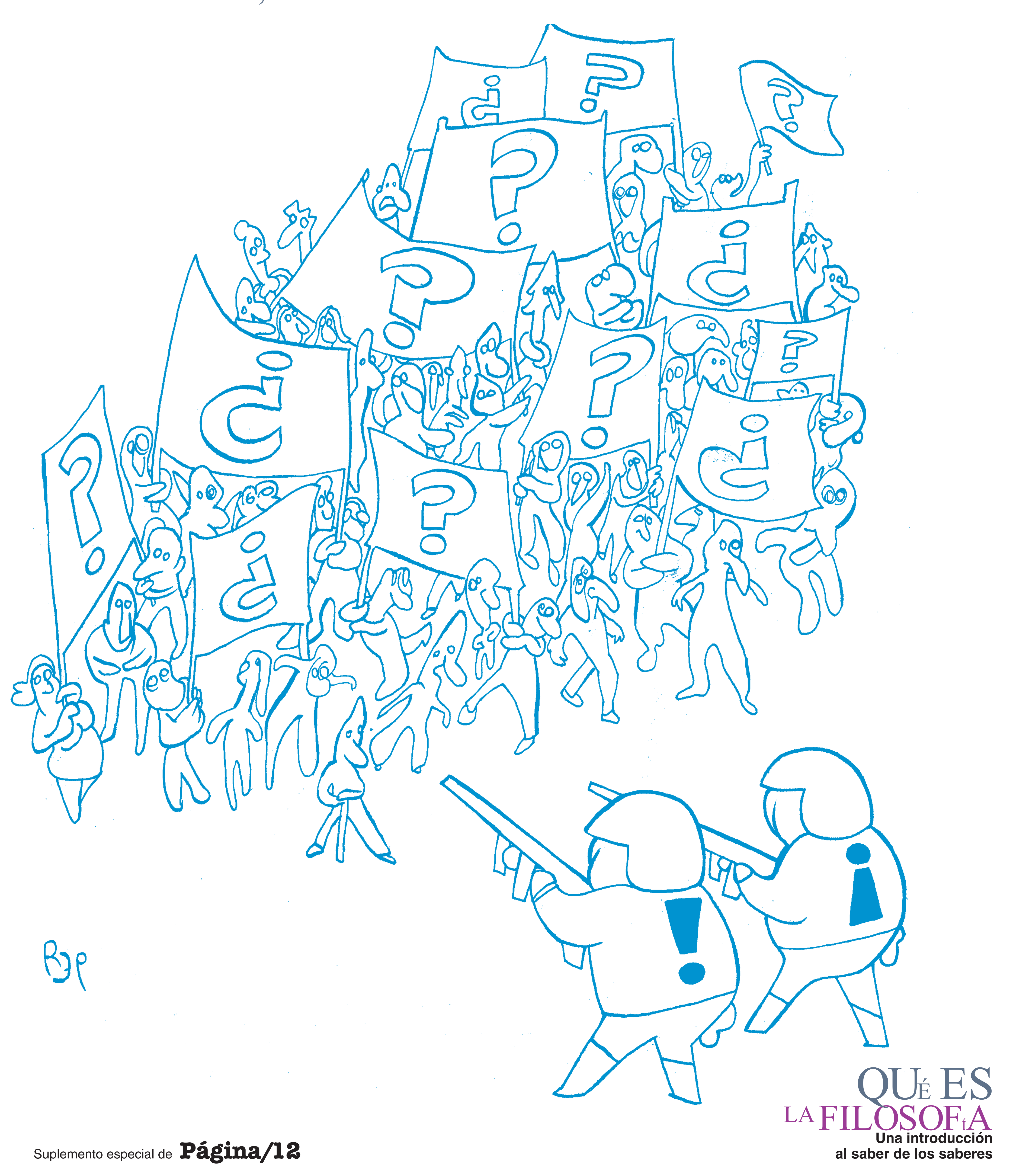
JOSÉ PABLO FEINMANN

LA FILOSOFÍA Y EL BARRO DE LA HISTORIA

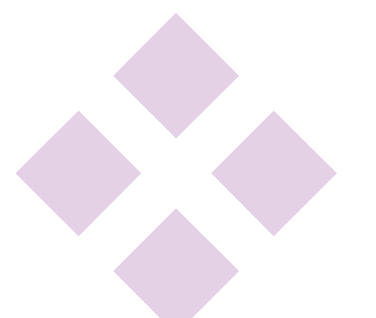
CLASE Nº 14

MARX, EL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA



QUÉ ES LA FILOSOFÍA
Una introducción al saber de los saberes

Suplemento especial de Página/12



ALGO MÁS SOBRE LA ACUMULACIÓN ORIGINARIA

Terminamos el capítulo de la *acumulación originaria* con algunas insistencias que servirán, éste es el propósito, de *resumen*. Un buen resumen de la cuestión es el siguiente texto de Marx: "Los tesoros expoliados fuera de Europa directamente por el saqueo, por la esclavización y las matanzas con rapiñas, refluían a la metrópoli y se transformaban allí en capital" (*El capital*, *Ibid.*, p. 942). Y el parágrafo seis del capítulo concluye, digamos, concluyentemente: "Si el dinero, como dice Augier, 'viene al mundo con manchas de sangre en una mejilla', el *capital* lo hace chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies" (*Ibidem*, p. 950). Se trata de uno de los textos más conocidos de este capítulo y no será ocioso señalar la presencia, en él, del lodo, del barro. Es un texto sobre la inhumanidad del capital, o, por decirlo de otro modo, sobre el humanismo capitalista, que es inhumano, ya que requiere la victimización de millones de hombres para consolidarse del modo en que lo ha hecho, *desde la periferia al centro*. Importa señalar un doble movimiento en el capitalismo. Al ser, siempre, *globalizador* o *imperial*, presenta la siguiente característica:

Primero: Un movimiento desde el centro a la periferia. El centro sale *en busca* de la periferia para *conquistarla*.

Segundo: Un movimiento de la periferia al centro. El centro saquea la periferia para producir la *acumulación originaria*.

Tercero: Un nuevo movimiento del centro hacia la periferia. Una vez constituido, en el centro, el poderío del capital, éste requiere volver a la periferia en tanto mercado de sus manufacturas y en tanto geografía de las materias primas con que, en el centro, se logrará abaratar el costo de los salarios. Si el trigo con que se fabrica el pan que mantiene a los obreros es más barato traerlo de las colonias, así se hará. Este fue el conflicto alrededor de la *ley de cereales*, que se solucionó en favor de los industriales en contra de la aristocracia cerealera. *Aquí nace el librecambio.* Marx, en su *Discurso sobre el librecambio*, apoya este proceso, dialécticamente. Como apoyaba los proyectos de la burguesía. Volveremos sobre esto.

Cuarto: El capitalismo, ya afianzado por completo en el centro, vuelve otra vez sobre la periferia en tanto *capital financiero*. Este proceso, que empieza muy tempranamente entre nosotros con el empréstito que Rivadavia toma a la Banca Baring, es el que se dispara a partir de 1870. Es, también, el que analizará Rudolf Hilferding en *El capital financiero* y Lenin en *El imperialismo como etapa superior del capitalismo.* (Y aquí ya se nos puede acusar de revisionistas históricos y leninistas. Esta acusación no se haría desde la derecha, sino, muy especialmente, desde ciertos personajes que se han corrido desde la izquierda y hasta del peronismo de izquierda y hasta del PCR, todas fracciones político-ideológicas a las que adherían en los setenta, a las prestigiosas páginas del diario *La Nación*.)

El capítulo sobre la *acumulación originaria* culmina con una remisión inesperada a un texto inesperado. Este capítulo (el XXIV) es bien conocido por los estudiosos del marxismo y por los estudiantes que tienen la fortuna de que alguien les enseñe Marx en alguna universidad. Pero pocos mencionan que termina con una larga cita, a pie de página, correspondiente al *Manifiesto comunista*. ¿Cómo? ¿Y el Marx joven y el viejo Marx? ¿Y el Marx humanista y el Marx científico? Tonterías. El Marx de 1867 recurre, *casi veinte años después*, a su espléndido texto panfletario de 1848. Cito sólo un fragmento de la cita, dado que es extensa por demás: "La burguesía, por consiguiente, produce ante todo sus propios enterradores. Su ruina y la victoria del proletariado son igualmente inevitables" (*Ibid.*, p. 954). Se trata de nuestro conocido Marx dialéctico-hegeliano. La burguesía será enterrada por el proletariado redentor de la historia humana y la historia dará un salto cualitativo. Quienes se oponen a esta irrefutable dialéctica histórica "Son reaccionarios, ya que procuran que vuelva atrás la rueda de la historia" (*Ibid.*, p. 954). Cómo no ver los flancos que ofrece Marx al hablar de "la rueda de la historia". Ya le pasarán factura por esta linealidad todos los pensadores posmodernos y posestructuralistas. En verdad, Marx creía en esta linealidad revolucionaria. Creía en un desarrollo dialéctico-progresivo que no habría de detenerse. Creía que a la negación de la burguesía sobre el mundo feudal se sumaría la *negación de la negación* del proletariado sobre el mundo burgués. Algunos fundamentalistas del marxismo se ofuscan cuando uno marca estas cosas y recuerdan algún pasaje de los *Grundrisse* sobre el arte griego. Tonterías. Un pasaje afortunado sobre el arte griego en un texto que Marx nunca publicó no puede, aunque valioso, borrar lo esencial de la obra marxiana, elementos que aparecen constantemente en sus textos. Los *Grundrisse (Elementos fundamentales para la crítica de la economía política)* fueron dados a luz en 1939 por el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú. Se trata de voluminosos manuscritos de Marx correspondientes a los años 1857, 1858. Los textos sobre el arte griego que se utilizan para negar las concepciones dialéctico-progresivas de Marx son, entre otros, del siguiente tipo: "En lo concerniente al arte, ya se sabe que ciertas épocas de florecimiento artístico no están de ninguna manera en relación con el desarrollo general de la sociedad, ni, por consiguiente, con la base material, con el esqueleto, por así decirlo, de su organización" (*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, p. 31). ¿Cómo no iba a advertir Marx, decidido a trabajar sobre estos temas, las asimetrías entre el desarrollo social y el desarrollo del arte? Estamos hablando de un genio. Pero de aquí a sacar que su concepción de la historia no respondía a la progresividad continua y sustancial que había tomado de Hegel hay mucho trecho, recorrerlo es equivocarse. Althusser se empeña en trazar la distinta temporalidad de las partes de la estructura, pero *eso* ya no es Marx: es el estructuralismo y sus obsesiones.

LATERALIDAD: BALZAC

Si de exhibir la complejidad del análisis de Marx se trata preferiría referirme a sus magistrales reflexiones sobre el arte realista en Balzac. "Sin duda (escribe Marx), Balzac era legitimista; su gran obra es una elegía perpetua que deplora la descomposición irremediable de la alta sociedad; sus simpatías están de parte de la clase condenada a morir (en este *condenada a morir* encontramos otra vez la progresividad dialéctico-hegeliana, JPF). Pero, a pesar de todo esto, su sátira jamás es tan cortante ni su ironía tan amarga como cuando hace obrar a tales aristócratas, a los mismos hombres y mujeres por los que experimenta una profunda simpatía. Y (fuera de algunos provincianos) los únicos hombres de quienes habla con una admiración no disimulada son sus adversarios políticos más encarnizados, los republicanos del Cloitre-Saint-Merr, los hombres que en aquella época (1830-1836) representaban verdaderamente a las masas populares. Que Balzac se haya visto forzado a ir en contra de sus propias simpatías de clase y de sus prejuicios políticos; que haya visto la ineluctabilidad (otra vez la dialéctica progresivo hegeliana, JPF) de la caída de sus queridos aristócratas y los haya descrito como no mereciendo mejor suerte; que no haya visto a los verdaderos hombres del porvenir sino solamente ahí donde podían encontrarse en tal época; todo esto yo lo considero como uno de los más grandes triunfos del realismo y una de las más grandes particularidades del viejo Balzac" (Marx-Engels, *Sobre arte y literatura*, Ediciones Revival, Buenos Aires, 1964, p. 183). Este conocido texto de Marx, no por conocido, es menos notable. Quizá deba rectificarme: uno dice "conocido texto de Marx" y olvida que llevamos ya largos años de oscurecimiento de la obra de este gigante del pensamiento. De modo que no voy a decir de ninguno de sus textos que es "conocido". Pero estas páginas sobre Balzac en que Marx demuestra que un escritor monárquico puede ser el mejor retratista de la decadencia de la aristocracia y de la burguesía, y el mejor, también, de la vida castigada de las clases proletarias y campesinas, es valiosísimo para exhibir la complejidad, la sobredeterminación, no nos privaremos de este concepto, a que puede llegar el materialismo histórico en su comprensión de la realidad. (Acerca de los textos de Marx sobre literatura hay una edición reciente: *Estudios sobre literatura*, Colihue Universidad, Buenos Aires, 2003.)

Es hora de dejar atrás la temática sobre la *acumulación originaria.* Ya se sabe: *nada queda atrás, volveremos sobre cualquier tema siempre que sea necesario.* Pero, en un plano, al menos, formal, nos desprenderemos aquí de ese capital que llega al mundo "chorreando sangre y lodo". Y si así lo hace es por un motivo que un mismo europeo nos dirá. Un europeo muy particular en un texto también muy particular. Uno de esos textos que horrorizan a las conciencias púdicas de la filosofía. Se trata del Prólogo de Sartre a Fanon. Y dice así: "Ustedes (*Sartre se dirige aquí a sus compatriotas*, JPF) saben bien que somos explotadores. Saben que nos apoderamos del oro y los metales y el petróleo de los 'continentes nuevos' para traerlos a las viejas metrópolis. No sin excelentes resultados: palacios, catedrales, capitales industriales; y cuando amenazaba la crisis, ahí estaban los mercados coloniales para amortiguarla o desviarla. Europa, cargada de riquezas, otorgó *de jure* la humanidad a todos sus habitantes: un hombre, entre nosotros, quiere decir un cómplice puesto que todos nos hemos beneficiado con la explotación colonial (...) el europeo no ha podido hacerse hombre sino fabricando esclavos y monstruos". No les hablo de edición alguna pues yo tengo la primera que apareció en castellano, en 1963. Pero busquen esta cita ustedes. Busquen este libro. Y si no está, pregunten por qué.

Destaquemos una cuestión: Marx, en 1867, describe los horrores de la *acumulación originaria.* Pero el Marx dialéctico-hegeliano de todas sus obras habrá de justificarlos. ¿O no es una *necesidad histórica* la expansión de la burguesía? También lo son, entonces, los horrores de esa expansión. ¿Por qué castigar tanto, en 1867, a una clase que se exaltó por su ímpetu para transformar la historia en 1848, en ese texto, el *Manifiesto comunista*, que se rescatará también en 1867? Hay un Marx humanista que describe con impiedad las ruindades de la burguesía, sus crímenes, sus rapiñas sin fin, y hay un Marx dialéctico que señala su *necesariedad*. Las dos actitudes son coherentes. Marx nos dice: vean, la clase más revolucionaria de la historia ha sido cruel hasta la náusea, pero de esa crueldad nace el capitalismo burgués que alumbrará a su enterrador, el proletariado revolucionario. Los más inteligentes marxistas argentinos seguirán esta línea: Milcíades Peña, por ejemplo, en *La era de Mitre*, dirá que Mitre sólo cometió el error de recibir el capital extranjero en las peores condiciones para el país, pero que el proceso histórico que lideraba era *necesario*. Que Felipe Varela, en caso de haberse apropiado del Fuerte de Buenos Aires, habría tenido que hacer la misma política que Mitre. Un solo camino: el del burgués conquistador, el de la racionalidad burguesa del *progreso histórico*. El resto, barbarie, precapitalismo, subclases o masas campesinas ajenas a la *rueda de la historia*. Marx, incluso, cierra su texto *La dominación británica en la India*, del 10 de junio de 1853, con los siguientes versos de Goethe: *Quién lamenta los estragos / si los frutos son placeres / ¿no aplastó a miles de seres / Tamerlán en su reinado?* Éste, de acuerdo, es el más duro de los textos del Marx dialéctico, del Marx que acompaña, desde la superación hegeliana, los estragos de la burguesía, pero, más duros o más blandos, los textos de este tenor abundan. La historia es cruel, la burguesía es cruel, pero esa crueldad crea a su enterrador: el proletariado. Siempre, salvo en un par de textos crepusculares –que ya hemos señalado– pensó así: su filosofía se estructura como una *Filosofía de la historia*. Espero, lo desearía, dedicar una próxima obra a estos temas: *Crítica de la razón imperial*. Ojalá sea posible. En un artí-

culo sobre Alberdi que publiqué en 1972 en la revista *Envido*, que dirigió Arturo Armada, y en la que escribía también Horacio González, ya me lo proponía: "Habrá que escribir, en algún lejano o cercano día, una crítica de la razón imperialista". "Imperialista" era una palabra de la época, no es que me niegue a conservarla ahora, pero creo que "Imperio" sería más adecuada para los objetivos de la futura obra. Que se postergó una y otra vez no sólo por la dictadura, por nuestro Reich, sino por otras urgencias. Ese día –"lejano o cercano"–, presentido en plena juventud, *cuando todo era posible*, aún no llegó.

EL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA

A poco de iniciado *El capital* se llega a un parágrafo sorprendente: *El carácter fetichista de la mercancía y su secreto*. Está lleno de posibilidades: metafísicas, gnoseológicas, antropológicas. Acaso esa condición *sorprendente* se deba al objeto que trata, que es, sin más, el que viene tratando desde el comienzo del libro, que, como vimos, abre con esa temática, es decir: *la mercancía.* Marx, aquí, dice muy sencillamente que, a primera vista, una mercancía semeja una cosa trivial, cuya comprensión es inmediata. "Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas" (*El capital*, Tomo I, Volumen I, ed. cit., p. 87). Caramba, *objeto endemoniado, sutilezas metafísicas, reticencias teológicas.* ¿Con qué nos hemos encontrado? Sin más, con una mercancía. Sigue Marx: "Es de claridad meridiana que el hombre mediante su actividad, altera las formas naturales de modo que le sean útiles" (*Ibid.*, p. 87). Otra vez el esclavo hegeliano. Es él quien trabaja la materia, quien altera las formas que presenta la naturaleza, dado que es él, como lo había enseñado Hegel, quien hace la historia (y ahora usamos el lenguaje de Marx) transformando la naturaleza en mercancías. Porque es así: el hombre laborioso de Marx hace de la naturaleza *mercancías*. Se podría decir que este hombre laborioso del sistema capitalista transforma la simplicidad de la naturaleza en algo endemoniado, metafísico y teológico. Sigue Marx: "Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando se hace de ella una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena *como mercancía*, se transmuta en cosa sensorialmente suprasensible" (*Ibid.*, p. 87). El mundo capitalista es un mundo de mercancías. Un mundo de productores de mercancías y de vendedores y compradores de mercancías. En el ejemplo dado: a) Se parte de la madera; b) Se transforma, por el trabajo, la madera; c) La madera, transformada, deviene *mesa*; d) La mesa sigue siendo una cosa simple y ordinaria como la madera; e) La mesa es llevada al mercado y se transforma en *mercancía*; f) Al hacerlo, la mesa ya no es una mesa. La mesa, transformada en mercancía, entra en el mundo de las mercancías. Este mundo es un mundo de vértigo de objetos. Estos objetos *objetalizan* a quienes creen ser sus poseedores (los poseedores de mercancías). Éstos, a su vez, ofrecen mercancías cuyo valorde uso no requieren, no necesitan. (Entre paréntesis: el punto (f) lo damos por terminado. Estamos, ahora, en un desarrollo autónomo. Seguimos:) El que ofrece una mesa es porque no necesita una mesa. No necesita usarla, de aquí que la venda. Otro, que ofrece una silla, la ofrece porque no necesita una silla. Ninguno de los dos necesita la mercancía en tanto *valor de uso.* Si el poseedor de la mesa se la vende al poseedor de la silla, será porque el poseedor de la silla necesita la mesa como *valor de uso.* (Claro: *ya tiene una silla*.) Si el poseedor de la silla se la vende al poseedor de la mesa, será porque el poseedor de la mesa necesita la silla como *valor de uso*. (Claro: *ya tiene una mesa*.) El intercambio entre poseedores de mercancías tiene lugar porque lo que uno de ellos ofrece no tiene para él valor de uso y lo tiene para el otro. Al no tener valor de uso tiene valor de cambio. Tiene valor de cambio esa mercancía que no habremos de usar. (Marx lo dice claramente: "*Su* propia mercancía no tiene para él ningún valor de uso directo: caso contrario no la llevaría al mercado. Posee valor de uso *para otros*. Para él, sólo tiene directamente el valor de uso de ser *portadora de valor de cambio* y, de tal modo, *medio de cambio*. De ahí que quiera enajenarla por una mercancía cuyo valor de uso lo satisfaga. Todas las mercancías son *no-valores-de-uso para sus poseedores*, valores de uso para sus no-poseedores. Por eso tienen que cambiar de dueño" (*El capital*, *Ibid.*, pp. 104/105). Así es como se produce el vértigo del movimiento de mercancías. Vamos a un shopping. ¿Qué vemos? El vértigo de las mercancías. ¿De dónde salen? Nadie se lo pregunta. Pero es un mundo de fascinación en el cual las mercancías nos reclaman, nos seducen, nos *encantan*. Y aquí quería llegar: *el mundo de las mercancías es un mundo encantado*. "El mundo moderno (escribe Étienne Balibar), a la inversa de lo que más adelante dirá Max Weber, no está 'desencantado' sino *encantado*, en la medida en que es el mundo de los objetos de valor y de los valores objetivados" (*La filosofía de Marx*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000, p. 68).

Marx se pregunta: "¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la *forma de mercancía*?" (*Ibid.*, p. 88). Y se responde: "Obviamente, de esa forma misma" (*Ibid.*, p. 88). Analicemos: ¿qué es lo que determina el precio de una mercancía? ¿Por qué una mercancía vale, pongamos, diez pesos? Porque diez pesos vale el *tiempo de trabajo socialmente necesario* para producirla. Pero, aquí apareció el *dinero*. Ya llegaremos a él. De modo que podemos extraerlo quirúrgicamente y decir: el costo de una mercancía se mide por el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirla. Ahora bien, ese tiempo de trabajo socialmente necesario, ¿*se ve* en la mercancía? ¿Lo refleja la mercancía? No, la mercancía lo oculta. Lo "misterioso" de la mercancía es que *oculta* el proceso del trabajo de su producción. Los hombres ven "el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas" (*Ibid.*, p. 88). Los hombres ven su trabajo *cosificado*. Desaparece el carácter social que tiene el trabajo y se unifica, cosificándose, en un *objeto*. Este *objeto* encubre la condición social del trabajo, pero (adelantándonos aquí un poco a la exposición de Marx) lo que el *objeto* verdaderamente encubre es la producción de plusvalía que implica la relación social de trabajo; eso que, más llanamente, Marx llamará la explotación de una clase por otra. Esto es lo que menos se ve en ese objeto que una mercancía es. Sigue Marx: la mercancía nos hace ver el mundo como "una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores" (*Ibid.*, p. 88). Regresamos ahora a ese *elemento* que mencionamos y retiramos por haberlo introducido con antelación: el *dinero*. ¿Qué papel juega el *dinero* en todo esto? *El dinero es la mercancía a la cual todas las otras se remiten, el dinero es el equivalente general de las mercancías*. Escribe Marx: "Pero es precisamente esa forma acabada del mundo de las mercancías –la forma dinero– la que vela de hecho, en vez de revelar, el carácter social de los trabajos privados, y por tanto las relaciones sociales entre los trabajadores individuales" (*Ibid.*, p. 93). El dinero, lejos de revelar las relaciones sociales, las oculta. Lo hace en tanto mercancía de todas las mercancías, al ser su equivalente general. Pero sabemos también que *toda mercancía* oculta su proceso de producción. Nadie, al comprar algo, se dice: "Pobre tipo el que se reventó en alguna fábrica haciendo esto". Pero este ejemplo es piadoso con la realidad de nuestros días.

MARX, INTERPRETADO POR MIGUEL REP

Voy a tomar un ejemplo de mi amigo, el brillante Miguel Rep. Pocos días antes del Mundial de Fútbol, Rep hizo el siguiente dibujo: una línea en el medio del cuadro apaisado y, debajo de ella, un montón de bolivianos haciendo trabajo esclavo. ¿Qué hacían, que fabricaban, qué materia prima transformaban en mercancía? Esos esclavos siglo XXI –siglo poblado de esclavos, un tiempo en el cual ha retornado la esclavitud– producían *banderas argentinas*. ¿Para qué? Para que los hinchas de fútbol fueran con ellas al Mundial de Alemania o festejaran en la patria los triunfos de la Selección Nacional. En la parte superior del cuadro vemos a todos esos hinchas de fútbol agitando las banderitas. Se ven felices, ellos o sus pequeños hijos, haciéndolas flamear: ¡seguro que Argentina ganará este Mundial! ¿Alguien se pregunta 'quién habrá fabricado esta banderita'? Nadie: la banderita argentina es una mercancía y, en tanto tal, oculta su relación social de producción. El dibujo de Rep (quien, él sí, venció el hechizo de la mercancía y vio a su través el submundo que la hacía posible) es totalmente funcional a la teoría del fetiche de la mercancía.

Veamos:

Dibujo de Rep: 1) *Piso de abajo:* bolivianos haciendo trabajo esclavo. (Nada que ver con la realidad del obrero asalariado que Marx denunciaba. Ese obrero de Manchester y Liverpool cobraba, mal o bien, un salario. Jamás habría Marx de sospechar que en un futuro que él imaginaba, lo sabemos, distinto, en pleno siglo XXI, las condiciones de trabajo serían peores que las de un asalariado del siglo XIX.) Ahora bien, debe quedar claro que, esclavo o no, el mundo de la producción está siempre *oculto* al de las mercancías, dado que además, insistiremos en esto, la función de la mercancía es ocultarlo. En el dibujo de Rep es todavía más claro al tratarse del trabajo de esas personas a las que nuestros amables compatriotas llaman *bolitas, perucas o paraguas*. Estos hiperexplotados producen en lugares casi clandestinos, en los que comen, duermen y tienen, por decirlo muy suavemente, que ir al baño, las banderitas celestes y blancas.

2) *Piso de arriba:* todos los buenos y honestos ciudadanos argentinos andan por ahí con sus banderitas. Este mundo no revela la existencia del otro. Lo oculta. Es la banderita argentina la que lo oculta. Lo oculta en tanto *mercancía*. Ninguno de los que compró una de esas banderitas se preguntó por sus condiciones de producción. No importa: la cuestión no se nos debe deslizar al terreno moral. Se trata de ver el carácter objetal de la mercancía y su capacidad de ocultar su propio modo de producción.

Volvamos, ahora, a la definición que Marx había dado de la mercancía: era un objeto endemoniado. Sin duda es demoníaco su poder para opacar las relaciones sociales. Era rico en "sutilezas metafísicas". Bien, aquí se refiere a Platón, que divide la realidad en un *mundo sensible* y un *mundo suprasensible*. El mundo sensible es el de *abajo*: ahí están los productores sometidos a las reglas del capitalismo del siglo XIX o a la esclavitud del neoliberalismo del siglo XXI. El mundo sensible es el mundo en que se producen las mercancías. Es el mundo de la *materialidad*. El mundo suprasensible es el de arriba. Ahí, las mercancías son objetos encantados, alumbran y deslumbran como ideas platónicas. ¡Es tan linda, tan inocente esa banderita argentina que lleva ese niñito! ¿Quién, salvo un aguafiestas como Miguel Rep, podría imaginar el submundo cruel que la hace posible? Y, por fin, Marx dice que la mercancía presenta "reticencias teológicas". Interpretemos según nuestro encuadre: hay, en lo que hemos planteado, un *infierno* y un *cielo*. Al existir un *abajo* y un *arriba*, abajo están los que padecen en el infierno de la producción, ya asalariada, ya esclavista, y arriba están los ángeles que bailotean agitando sus banderitas. He aquí el carácter fetichista de la mercancía. Véanlo en acción: ¿hay más grande *fetiche* que la bandera de un país? (Primera definición de *fetiche* que da el *Diccionario de Salamanca*: "Idolo u objeto al que se rinde culto".)

Aclaración: Raro, pero decididamente útil, lo que ha ocurrido con el dibujo de Rep. Yo trabajé de memoria. Creía recordarlo al detalle, por la honda impresión que me había causado. Me dije: "¡Ahí está! ¡Es el fetichismo de la mercancía!" De inmediato decidí incluirlo en la clase, como un lujo adjunto. Se lo pedí a Rep, me lo envió y... no era el dibujo que yo recordaba. Pero seguía siendo expresión potente del notable análisis de Marx. Rep me dijo: "Lo siento, pero tu imaginación completó mi dibujo". No, *todo* estaba en su dibujo. Las figuras en negro, por ejemplo: estamos acostumbrados a que la imagen fatídica de la esclavitud sea negra. Luego, el trabajo de esos esclavos se paga "en negro", ya que ninguna de esas contabilidades de las ganancias que la esclavitud torna posibles es "blanca". Y además –y esto es lo central– el mundo de la producción está oscurecido. Los productores reales de las mercancías han sido dibujados en negro por Rep, ya que ese mundo está oculto a la vista. En cambio, las banderas (las



mercancías) exhiben sus colores, ocultando con su brillo el mundo oscuro de la producción. Lo *único* que mi imaginación agregó fue el plano "de arriba": los ciudadanos que andan por ahí, con sus chicos, mamis y papis, festejando con la mercancía fetiche (la banderita argentina) el triunfo de la Selección, o deseándoselo. De modo que decidí –de acuerdo con Rep– poner el dibujo que tiene todo lo que Marx plantea, con mis agregados o sin ellos.

Aquí, por tanto, está:



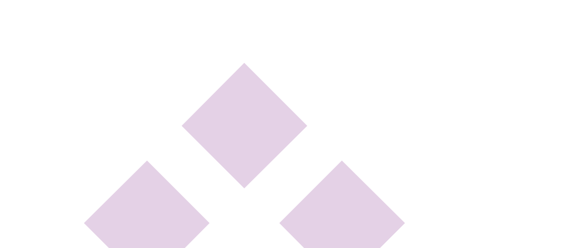
POLÉMICA CON EL ESTRUCTURALISMO

Pasamos ahora al tema de la *cosificación*, uno de los más ricos de este texto *inagotable* de Marx. El intercambio de mercancías no se pone "de manifiesto (...) como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas (...) sino por el contrario como *relaciones propias de las cosas* entre las personas y *relaciones sociales entre las cosas*" (*Ibid.*, p. 89). Quien habrá de desarrollar el tema de la *reificación* es Lukács en su texto de 1922, *Historia y conciencia de clase*. Como sea, aquello que surge de los textos de Marx, con fresca riqueza, es que las relaciones entre hombres, en el mundo de la mercancía, en el capitalismo, son relaciones entre cosas. Esto produce una cosificación de las conciencias. Balibar toma la cuestión con gran entusiasmo pues le va a permitir una típica exaltación estructuralista. Postula que la "constitución del mundo en Marx" es distinta a todas las que le precedieron en la historia de la filosofía, lo cual es cierto. Afirma que no procede "de la actividad de ningún sujeto o, en todo caso, de ningún sujeto que sea pensable según el modelo de una conciencia" (*Ob. cit.*, p. 75). Se trata de una crítica a laconciencia fenomenológica, sobre todo en la figura elegida por el estructuralismo althusseriano para arrojar sus dardos: Jean-Paul Sartre. Insiste Balibar. Dice: "En cambio (la *constitución del mundo* en Marx, JPF), constituye sujetos, o formas de subjetividad y de conciencia, *en* el campo mismo de la objetividad. De su posición 'trascendente' o 'trascendental', la subjetividad pasa a la de efecto, resultado del proceso social" (*Ibid.*, p. 75). La propuesta es seductora y es, asimismo, una posible lectura de la cuestión del fetichismo en Marx. Al constituirse el mundo en mundo de las mercancías, al devenir las relaciones humanas relaciones entre cosas, al cosificarse el mundo, el *objeto* pareciera ser el que constituye al sujeto. Toda teoría del conocimiento debiera proceder a establecer, primero, al objeto y ver, luego, dónde ubica al sujeto dentro de ese mundo en que el objeto reina. Le damos una vez más la palabra a Balibar: "El único 'sujeto' del que habla Marx es un sujeto práctico, múltiple, anónimo, y por definición no consciente de sí mismo. De hecho, un *no sujeto*: a saber, 'la sociedad', es decir, el conjunto de las actividades de producción, intercambio, consumo, cuyo efecto combinado cada uno percibe fuera de sí como propiedad 'natural' de las cosas (...) Pero reiteremos que si la constitución de la objetividad en el fetichismo no depende del dato previo de un sujeto, una conciencia o una razón, constituye en cambio sujetos que son parte de la objetividad misma (...) Estos sujetos no constituyentes sino constituidos son simplemente los 'sujetos económicos' (...) Así, pues, la inversión efectuada por Marx es completa: su constitución del mundo no es la obra de un sujeto, es una génesis de la subjetividad (*una* forma de subjetividad histórica determinada) como parte (y contraparte) del mundo social de la objetividad" (*Ibid.*, p. 76).

Se trata de la ya vieja teoría estructuralista que este discípulo de Louis Althusser impulsa todavía en 1993, año en que se publica su libro por primera vez. Que la teoría de Marx sobre la cosificación de las relaciones humanas en el mundo del fetichismo de la mercancía permita, en efecto, una doble vuelta, del objeto sobre el sujeto, que demuestre que es el objeto el que constituye al sujeto es algo que compartimos. En un mundo de objetos los hombres se vuelven *cosas* e intercambian cosas. Es el objeto el que determina al sujeto. Pero Balibar debió leer otros textos de Marx, que no están muy lejos, sino en el capítulo siguiente al del fetiche de la mercancía, que lo completa. Se llama *El proceso de intercambio*. Y empieza así: "Las mercancías no pueden ir por sí solas al mercado ni intercambiarse ellas mismas. Tenemos, pues, que volver la mirada hacia sus custodios, los *poseedores de mercancías*" (*El capital*, *Ibid.*, p. 103). Repito la primera frase de Marx: "Las mercancías no pueden ir por sí solas al mercado ni intercambiarse por sí mismas": en el inicio del proceso de reificación tenemos sujetos prácticos que realizan su praxis históricoeconómica. El mundo objetal del fetichismo logra constituirse porque *antes* los hombres actuantes en la historia llevaron las mercancías al mercado. Para mí, ese hombre no tiene por qué ser el sujeto constituyente kantiano. Pero es un agente histórico que desencadena un proceso que sin su libre decisión de llevar sus mercancías al mercado no habría tenido lugar. Balibar tiene una fascinación por los objetos. Nosotros queremos rescatar, como fundamento, la praxis del sujeto histórico. La estructura no se arma sola. Siempre hay un acto de los hombres en el inicio. "Las mercancías no van solas al mercado." ¿Cómo habrían de ir? Alguien tiene que llevarlas. La llevan los hombres. Antes del proceso de reificación ya transcurrió el del contrato entre el poseedor de capital y el de la fuerza de trabajo, la producción en la fábrica, la producción de mercancías. Ese mundo YA estaba constituido y todavía la mercancía, como objeto-fetiche, no había entrado en acción. Veamos: ¿puede la mercancía ir sola al mercado? Salvo que Balibar sea capaz de demostrar esto el mundo sigue siendo un mundo humano.Un mundo de praxis enfrentadas. Que esas praxis se enajenen y devengan praxis-objeto por la fantasmagoría del poder constituyente de la mercancía-fetiche, de acuerdo. Aquí, una vez instalado el mundo del vértigo de la mercancía, *es el objeto el que constituye al sujeto*. Pero el que posibilita con su praxis histórica la existencia concreta de ese mundo es el sujeto práctico desde su ubicación en el *circuito productivo*. No hay nada que no tenga en su origen la *praxis del sujeto*. De los hombres concretos de la historia. El hombre vive enajenando su praxis y vive recuperándola. El estructuralismo, con su culto al objeto, no le permite recuperarse en tanto sujeto y ser capaz de un acto libre. Además, los sujetos no son "sujetos económicos", son sujetos históricos, envueltos en una praxis, en una trama histórica, como lo pide Foucault, perdiendo y recuperando una y otra vez su subjetividad. Pero (y también a la manera del último Foucault, no del primero) la tarea del sujeto es recuperar su subjetividad. Podemos aceptar todas las determinaciones, todos los condicionamientos que se le quieran poner a la subjetividad. Si Marx decía, en *La ideología alemana*, algo así como "no es la conciencia la que determina la vida sino la vida la que determina a la conciencia" hay muchos, pero en verdad *muchos* textos de Marx que exhiben la necesariedad del *sujeto libre*, del sujeto que pueda decidir su praxis, del sujeto que puede regresar de su alienación. A partir de 1965 surgió, en Francia, la pasión por el objeto, por la estructura y la palabra *sujeto* devino basura y todavía estamos luchando contra eso. El objeto constituye al sujeto. Claro que sí: ése es el mundo del fetichismo de la mercancía en el que las relaciones entre hombres devienen relaciones entre cosas. Pero, antes y como *condición de posibilidad* (guste o no este giro kantiano), *fueron los hombres los que llevaron las cosas al mercado*. Si insistimos (y, desde luego, el Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica* asoma en estas reflexiones) en que la praxis libre del sujeto está antes que la alienación es porque queremos *rescatarla* de la alienación y ponerla al servicio de un proyecto de libertad. Nosotros –sujetos de la periferia– no tenemos por qué regalar un sujeto que nunca tuvimos, o que raramente tuvimos. El "sujeto fuerte" cartesiano fue europeo. En estos arrabales del mundo nunca tuvimos "sujeto fuerte", de aquí que lo cuidemos.

Marx tiene razón cuando dice que la vida determina la conciencia. Quiere partir de la materialidad. Pero no elimina ni subalterniza al sujeto. Para eso hay que ver su texto sobre la Comuna de París. Son los obreros revolucionarios que querían tomar el cielo por asalto los protagonistas de esas jornadas. No eran "sujetos económicos". Ni menos un "no-sujeto". Eran sujetos históricos que querían volver de la enajenación, crear su propia praxis, aunar su subjetividad con la de los otros compañeros. Querían dejar de ser la *cosa* que habían sido. Escuchen a Foucault, escúchenlo dejando atrás todo el derrotismo estructuralista, toda esa glorificación de la estructura que aparece en filósofos que, bajo la excusa de anular el sujeto constituyente del idealismo filosófico y agobiados por el fracaso del comunismo, *experiencia de la que salieron equivocándose*, sofocan e impotentizan al sujeto práctico de la historia real: "Pero la tarea del filósofo como analista crítico de nuestro mundo es algo cada vez más y más importante (...) Quizás el objetivo más importante de nuestros días es descubrir lo que somos, pero para rechazarlo (...) Tenemos que promover nuevas formas de subjetividad (...) En este juego, la libertad puede aparecer como la condición para el ejercicio del poder (y al mismo tiempo su precondición, dado que la libertad debe existir para que se ejerza, y también como su soporte permanente, dado que sin la posibilidad de la resistencia, el poder sería equivalente a la determinación física" (Michel Foucault, *El sujeto y el poder* recogido en *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Hubert L. Drefus y Paul Rabinow, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 2001, p. 249). Y, por fin, concluye Foucault: "No sería posible que existiesen las relaciones de poder sin momentos de insubordinación que, por definición, escapan a ellas" (*Ibid.*, p. 258). Cuando Foucault dice "descubrir lo que somos, pero para rechazarlo" quiere decir que si descubrimos que somos una *cosa* constituida por el fetichismo de la mercancía, no tenemos que henchirnos de alegría y entonar un canto al objeto que nos ha constituido. Tenemos que saber que nosotros llevamos las cosas hacia donde habrían de reinar. Que fue la libertad la que posibilitó la enajenación. O dicho más foucaultianamente: la libertad es la precondición del poder. Lo que busca sojuzgar el poder es la libertad del sujeto, al que somete *sujetándolo*. Pero es esa precondición de la libertad del sujeto la que nos permite la dura, cautelosa esperanza de saber que toda libertad puede ser recuperada, dado que lo contrario sería matar toda posibilidad de resistencia. Qué cerca están aquí Foucault y Sartre. Cuando Sartre (en *La libertad cartesiana*) dice su célebre fórmula: "La libertad es el fundamento del ser" está diciendo que la libertad es el fundamento de la enajenación. O también que las mercancías no pueden ir solas al mercado.

Para ver en acción a los sujetos de la historia, a los que no desean vivir en un mundo de objetos y objetivados por ellos, a los que quieren rescatar su subjetividad y demostrar que la precondición del poder es la libertad, y que esta libertad siempre puede ejercerse para, junto a otras subjetividades que buscan dejar de ser lo que son, demostrarle al poder que si existe es porque antes existen los sujetos, y que la cualidad del sujeto es su permanente posibilidad de resistencia e insubordinación, para todo esto, nos meteremos en las fragorosas jornadas de la Comuna de París. No será en la próxima clase, sino cuando nos ocupemos, a fondo, del tema del sujeto. Entre tanto, estas aproximaciones que acabamos de bosquejar.



el próximo domingo
CLASE Nº 15
NIETZSCHE